Vivre en société, vivre marié Le mariage d'après les écrits de Lothaire de Segni

Olivier HANNE
Doctorant de l'Université de Provence

Au sein d'une société chrétienne telle qu'on pouvait la concevoir au Moyen Âge, le problème du mariage pose toute une série de questions sur les liens entre les personnes, leur affectivité et sur la façon dont leurs relations s'inscrivent dans le cadre collectif. La vie des mariés, et l'image que les lettrés s'en font, permet donc de mieux comprendre le fonctionnement – réel ou théorique – d'une société. Alors que, depuis la fin de l'époque patristique[1], les débats théologiques sur le mariage s'étaient apaisés, cette institution redevint au IXe siècle un enjeu de controverses religieuses, et parfois politiques, qui conduisit les lettrés carolingiens à préciser leur pensée[2]. Cette question trouva à la fin du XIIe siècle les bases de son règlement définitif après l'aboutissement de la Réforme grégorienne qui tenta de lutter contre le mariage et le concubinage des prêtres. Suite aux attaques hérétiques des XIe et XIIe siècles contre la dimension charnelle de la vie humaine, l'Église dut mieux intégrer l'union conjugale dans la voie du salut et ainsi s'immiscer dans les coutumes

---

1 Notamment saint Augustin, cf. article de D. H. HUNTER, « Mariage », in *Saint Augustin, la Méditerranée et l'Europe*, IVe-XXIe siècle, Fitzgerald A. D. (dir.), Paris, 2005, p. 925-929.

2 Pour une bibliographie succincte sur le mariage entre le IXe et le XIIe siècles, on consultera notamment : *Il matrimonio nella società altomedievale*, Settimane di Studio del Centro italiano di Studi sull'alto medioevo, 24, Spolète, 1977 ; J. DAUVILLIER, *Le mariage dans le droit classique de l'Église*, Paris, 1933 ; G. DUBY, *Le chevalier, la femme et le prêtre*, Paris, 1981 ; J. GAUDEMET, « Le dossier canonique de Philippe Auguste et d'Ingeburge de Danemark », in *RHD*, 61, 1983, p. 15-29 ; J. GAUDEMET, « L'évolution de la notion de *sacramentum* en matière de mariage », in *RDC*, 41, 1991, p. 71-79 ; G. LE BRAS, « La doctrine du mariage chez les théologiens et les canonistes depuis l'an mille », in *DTC*, 9, 1927, Paris, col. 2123-2233 ; J. LECLERCQ, *Le Mariage vu par les moines au XIIe siècle*, Paris, 1985 ; D. LETT, *Famille et parenté dans l'Occident médiéval, Ve-XVe siècles*, Paris, 2000 ; J. WERCKMEISTER, *Le traité du mariage de Gratien*, Strasbourg, 1997 et, du même auteur, « Le mariage sacrement dans le Décret de Gratien », in *Revue de droit canonique*, 42-2, 1992, p. 237-267.

matrimoniales, sur lesquelles elle s'était jusqu'alors peu penchée[3]. En effet, la définition des gestes rituels n'avait pas atteint la même précision pour le mariage qu'à propos du baptême ou de la messe. Le travail des canonistes, et notamment le *Décret* de Gratien[4], ainsi que la règlementation des pontifes, permirent de mieux concep-tualiser le sacrement du mariage et de l'adopter comme voie privilégiée de la vie religieuse et sociale des laïcs. Cette évolution rencontra d'ailleurs de vives oppositions de la part des pouvoirs séculiers qui trouvaient là des limitations à leurs stratégies matrimoniales. L'affaire la plus célèbre, mais pas isolée, reste celle du mariage de Philippe Auguste avec Ingeburge de Danemark en août 1193, épouse qu'il rejeta aussitôt avant de se remarier avec Agnès de Méran en juin 1196. Les protestations de Célestin III restèrent lettre morte et il fallut attendre l'accès au pontificat d'Innocent III pour voir la papauté s'y opposer avec fermeté. La figure de ce pape et sa position en matière matrimoniale est donc intéressante à plus d'un titre.

En effet, lorsque Lothaire de Segni accède au pouvoir pontifical en 1198, il a déjà acquis l'une des formations les plus complètes de son temps[5]. Après une formation liturgique et biblique à Rome dans la *Schola cantorum*, il va à Paris où il s'initie aux méthodes d'exégèse. Passé à Bologne pour une courte instruction canonique, il est nommé cardinal-diacre, en 1189, par Clément III qui lui confie des missions administratives au sein de la curie. Comme le précise la *Gesta Innocentii Papae III,* ouvrage anonyme écrit vers 1208, lorsqu'il est élu pape en janvier 1198, il est l'un des plus jeunes cardinaux, mais aussi l'un des mieux formés, à la fois dans le *ius humanus* et le *ius divinus*[6]. Il est aussi un auteur reconnu, notamment grâce aux trois traités datés de son cardinalat, tous adressés à des clercs, qu'ils fussent évêques ou simples prêtres. Le *De contemptu mundi* (DCM)[7], appelé à un grand succès avec plus de 450 manuscrits recensés, est le premier qu'il ait écrit, dans une veine ascétique qui reprend la tradition monastique du mépris du monde. Le *De*

3 Voir P. TOUBERT, « La théorie du mariage chez les moralistes carolingiens », in *Il matrimonio nella società…* [n. 2], I, p. 271-276, et dans le même ouvrage l'article de C. VOGEL, « Les rites de la célébration du mariage : leur signification dans la formation du lien durant le Haut Moyen Âge », notamment les p. 415-454.

4 Le *De matrimonio* se trouve dans le *Decretum Gratiani*, II, C.27-36, édité par A. FRIEDBERG en 1879-1881 et réédité à Graz en 1955. Sur l'évolution du droit canonique concernant le mariage, nous renvoyons à la bibliographie précédente ainsi qu'à G. PICASSO, « I fondamenti del matrimonio nelle collezioni canoniche », in *Il matrimonio nella società…* [n. 2], I, p. 191-231 et à A. ESMEIN, *Le mariage en droit canonique*, Paris, 1891.

5 Pour une mise au point sur Lothaire de Segni, on pourra notamment consulter : M. MACCARRONE, *Studi su Innocenzo III*, Padoue, 1972 ; J. C. MOORE (dir.), *Pope Innocent III and his world*, Aldershot, 1999 ; J. C. MOORE, « Lotario Dei Conti di Segni (Pope Innocent III) in the 1180's », in *Archivum Historiae Pontificiae*, 29, 1991, p. 255-258 ; J. C. MOORE, *Pope Innocent III (1160/61-1216). To root up and to plant*, Boston-Leiden, 2003 ; K. PENNINGTON, « The Legal Education of Pope Innocent III », in *Bulletin of Medieval Canon Law*, 4, 1974, p. 70-77.

6 La source a été éditée dans la PL 214, col. XV-CCXXVIII. Pour sa formation, lire le § 2, col. XVII-XVIII. Pour son âge : *tunc erat annorum triginta septem*, col. XIX.

7 Édition de la PL 217, col. 691-762. Voir aussi l'édition et la traduction de R. E. LEWIS, *De Miseria condicionis humane*, 1978, University of Georgia.

missarum mysteriis (DMM)[8], traité exégétique du canon de la messe, ne compte que 120 manuscrits, mais le consacre comme un théologien de l'Eucharistie. Enfin, le *De quadripartita specie nuptiarum* (DQSN)[9], écrit vers la fin du cardinalat, est un livre en deux parties distinctes, la première qui traite des quatre sens du mariage, et la seconde qui est une exégèse du Psaume 44. La nature inachevée du traité, ou encore son plan déséquilibré, explique peut-être le manque de succès de l'ouvrage avec à peine 5 manuscrits conservés. Cet ouvrage pose encore un problème d'analyse, puisque Lothaire de Segni y a recours en permanence à la méthode des quatre sens de l'Écriture (historique, allégorique, tropologique, anagogique). Cette technique, qui est aussi un état d'esprit, multiplie les comparaisons entre les quatre types de mariage (mariage entre l'homme et la femme, entre le Christ et l'Église, entre l'âme et Dieu, entre le Verbe et sa nature humaine), sans toujours faire de distinction nette entre chacune.

Les trois œuvres que Lothaire écrivit alors qu'il n'avait qu'une trentaine d'années appartiennent à des genres différents. Toutes abordent pourtant, au moins par allusion, la question du mariage, mais leur approche n'est pas toujours la même. En effet, le DCM est un propos ascétique sur la misère de l'homme dans lequel le mariage, comme tous les autres aspects de la vie terrestre, ne peut guère trouver de sens, autrement que dans la souffrance. Il vise aussi à détourner son public clérical du mariage, non parce qu'il serait mauvais en tant que tel, mais parce qu'il ne convient pas à leur état. L'ouvrage prend ainsi position sans le dire contre le nicolaïsme et le mariage des prêtres, toujours revendiqué par exemple dans l'Église de Milan, après plus d'un siècle de luttes. Les deux autres traités, essentiellement exégétiques, éclairent cette vision grâce à l'utilisation des sens de l'Écriture. À ces genres différents correspondent deux approches du mariage.

La vision d'Innocent III sur les questions matrimoniales a déjà fait l'objet d'études[10], mais l'analyse demeure souvent canonique et considère l'ensemble de ses œuvres comme un tout, sans mettre l'accent sur sa doctrine avant l'accès au pontificat. C'est pourtant avant cette date que sa pensée s'est mise en place, notamment dans le contexte des conflits autour de Philippe Auguste. En concentrant l'attention sur les trois ouvrages écrits avant 1198, il est possible de préciser quelle image le futur pape avait des rapports conjugaux et de la nature sociale du mariage. Nous n'aborderons pas la question fort débattue à l'époque de ce qui crée le mariage et quand il commence, afin de mieux définir les buts du mariage, la vie affective et relationnelle des époux, et enfin la signification sociale et spirituelle de cette institution.

---

8 L'édition de la PL 217, col. 763-916, a été traduite en italien par S. FIORAMONTI, *Il sacrosanto mistero dell'altare*, Cité du Vatican, 2002.

9 En dehors de l'édition de la PL 217, col.921-968, il faut mentionner l'étude de C. M. MUNK, Innocent III. *De quadripartita specie nuptiarum. A Study of Pope Innocent III's Treatise De quadripartita specie nuptiarum*, University of Kansas, 1975.

10 Cf. M. MACCARRONE, « Sacramentalità e indissolubilità del matrimonio nella dottrina di Innocenzo III », in *Lateranum*, 44, 1978, p. 449-514.

Les trois biens du mariage

Chez Lothaire de Segni, le mariage est presque toujours désigné par *coniugium* (65 occurrences dans les trois traités), terme habituel, entre autres, chez les Pères de l'Église. L'auteur a recours plus rarement à *nuptiae* (25 occ.), qui renvoie à l'ensemble des rituels festifs prolongeant la cérémonie proprement dite du mariage et précédant la relation sexuelle. On relève aussi les mots d'*unio* (6), *concubitum* (3), *sponsalia* (3), *matrimonium* (2) et *foedus nuptiale* (1)[11], ainsi que *desponsatio* (4) pour la promesse de mariage. Ces expressions associent des types de vocabulaire différents, puisque les termes juridiques (*foedus, sponsalia, matrimonium, desponsatio*) en cotoient d'autres dont la nuance rituelle ou sexuelle est forte (*nuptiae, coniugium, concubitum, coniubium, copulatio*). Malgré une variété apparente du vocabulaire, ce sont en fait les mêmes expressions qui dominent, souvent celles que la tradition patristique a adoptées, c'est-à-dire *coniugium* et *nuptiae*. L'auteur reprend aussi la théorie ancienne des trois biens du mariage issue de saint Augustin[12], et transmise au XII[e] siècle notamment par Anselme de Laon et Gratien. À chaque bien, *fides, proles* et *sacramentum*, est attribué un effet particulier : *castitas, fecunditas* et *stabilitas*[13].

Le terme de *fides* est employé à 144 reprises dans les traités de Lothaire, dont 27 fois appliqué à l'un des quatre mariages, et uniquement dans le DQSN. À travers ces occurrences, l'expression recoupe les notions de foi et de fidélité et désigne la force du lien qui unit les époux[14]. L'union intime entre le Christ et l'Église est fondée sur la pureté de la foi (*fidei puritas*)[15]. Grâce à cette *fides*, le cœur de l'époux a toute confiance en l'épouse et ne nourrit aucun soupçon à son égard[16]. De son côté, l'Église recherche son bien-aimé avec amour et endure les tourments des persécutions pour la foi en son nom[17]. La *fides* entre l'âme et Dieu est l'équivalent du consentement entre l'homme et la femme[18], si bien que

11 L'étymologie de ces notions a été étudiées par G. B. PELLEGRINI, « Terminologia matrimoniale », in *Il matrimonio nella società…* [n. 2], 1, p. 43-91.

12 Nous renvoyons aux pages 165-167 et 925-927 de A. D. FITZGERALD (dir.), *op. cit.* [n. 1].

13 DQSN, § *De tribus bonis coniugii*, in PL 217, col. 932 : *Tria vero sunt principalia bona conjugii. Fides, Proles et Sacramentum. Fides ad castitatem. Proles ad fecunditatem. Sacramentum ad stabilitatem refertur. Haec in sacramentali conjugio sacramentaliter invenimus.*

14 La fides renvoie aussi à des références vassaliques déjà constatées au IX[e] siècle à propos du mariage, cf. P. TOUBERT, « La théorie du mariage chez les moralistes carolingiens », *op. cit.* [n. 2], p. 253-254.

15 § *De fide*, in PL 217, col. 932 : *Tanta namque fidei puritate Christo copulatur Ecclesia, ut inter eos nunquam coniugii castitas violetur.*

16 *Ibid.*, col. 932 : *Cor viri confidit in illa quam credit castam, quam credit pudicam, quam credit honestam ; de qua nihil suspicatur iniquum, nihil sinistrum, nihil adversum.*

17 *Ibid.*, col. 932 : *Ecclesia siquidem, quae per oves et earum innocentiam designatur, non sequitur alienum, non extraneum, non adulterum sed suum, scilicet proprium, virum, sed dilectum, quem diligentissime quaerit* (…) *Ut enim inviolatam Christo fidem servaret Ecclesia, pro fide nominis ejus universa pertulit genera tormentorum, ne Christo deserto Idolis adhaereret.*

18 *Ibid.*, § *Quod Sacramentale coniugium nunquam dirimatur*, col. 934 : *Et sicut illa* [femina]

l'anneau de la foi (*annulum fidei*) est un signe matrimonial que l'Église reçoit du Christ au moment de la *desponsatio*[19]. La notion de *fides* appliquée au mariage est donc d'abord une marque de confiance amoureuse. Elle se réfère aussi indirectement au thème de la sexualité, puisqu'elle produit la chasteté (*fides ad castitam*). En effet, l'existence de la *fides* entre époux légitimes empêche l'adultère[20] et préserve la « chasteté du mariage » (*coniugii castitas*) entre l'Église et le Christ[21], expression qui suggère un idéal conjugal mêlant pureté spirituelle et modération sexuelle.

Parce qu'il s'adresse à des clercs qui doivent demeurer dans le célibat et s'éloigner des tentations charnelles, Lothaire évoque l'adultère féminin. Ainsi, dans le DCM, la luxure est clairement une tentation éprouvée ou suscitée par l'épouse, notamment à cause de son apparence (*species, forma, ingenio*)[22]. Le DQSN, qui est moins un traité du mariage qu'un propos d'ecclésiologie, compare la gravité de l'adultère féminin à l'apostasie de l'âme unie au Christ. Dans les deux cas, seul l'amour de Dieu ou de son époux la dissuade de la fornication[23]. Et si, pourtant, l'adultère sépare les conjoints et menace le consentement (*consensus*) existant entre eux, il ne rompt pas le lien matrimonial (*vinculum matrimonii*) ni n'enlève à la femme sa qualité d'épouse[24], ce qui rend toujours possible la réconciliation entre eux[25].

---

contraxit coniugium per consensum : sic ista [anima] p*er fidem ; cessante tamen in illa consensu, coniugium non dissolvitur. Voir aussi le § Item alia quaestio de eodem*, col. 936-937 : *Cum omnis anima justa Christo sit desponsata per fidem et cupulata per charitatem, tot ergo sunt Christo sponsae, quot sunt animae justae ?*

19 *Ibid.*, § *De Desponsatione*, col. 942 : *His ergo ornata virtutibus Ecclesia desponsatur, et ad plenitudinem desponsationis omnimodam annulatur, amplexatur, et osculatur ; annulo fidei, amplexu spei, osculo caritatis.*

20 PL 217, col. 960 : *Fides, ut propter legitimum usum uxoris, cum altero, vel altera minime coinquinentur* (…).

21 PL 217, col. 932 : *Tanta namque fidei puritate Christo copulatur Ecclesia, ut inter eos nunquam coniugii castitas violetur.*

22 § I.16 du DCM, in LEWIS, p. 119-121.

23 DQSN, § *De spirituali coniugio,* in PL 217, col. 933-934 : *Sicut ergo per fornicationem uxor a viro dimittitur, sic propter aspotasiam anima separatur a Christo*. Voir aussi § *De Spirituali Fornicatione*, in PL 217, col. 929 : *Sicut enim mulier cum adulteratur carnaliter, proprio viro despecto, se subjicit alieno, sic anima cum praevaricatur mortaliter, vero Deo contempto, se supponit Diabolo* (…). *Sicut ergo propter amorem viri femina cohibetur ab adulterio, sic propter amorem Dei anima cohibetur a vitio.*

24 DQSN, § *Quod Sacramentale coniugium nunquam dirimatur*, in PL 217, col. 934 : (…) *cum femina, quae propter moechiam separatur a viro, uxor esse non desinat, etsi alteri copuletur vinculum matrimonii perdurat in ista cessante in illa consensu, coniugium non dissolvitur.* Voir aussi § *Cur in ista, fide cessante, coniugium non dissolvatur*, in PL 217, col. 934.

25 DQSN, § *De spirituali reconciliatione*, in PL 217, col. 934. La notion de consensus est essentielle dans la formation du lien matrimonial aussi bien dans le droit canon du XII[e] siècle que chez Lothaire de Segni. Nous ne l'aborderons pas en détail car elle n'entre pas directement dans l'objet de notre étude. Dans le DQSN, le consensus est indispensable entre les époux, car on contracte un mariage par le consentement de même que l'âme contracte le mariage spirituel par la foi (§ *Quod sacramentale coniugium nunquam dirimatur*, in PL 217, col.934). Le mariage associe un *consensus* des esprits à une union des corps (*De consensu animorum et commistione corporum,* col. 930). Lothaire de Segni s'incrit très nettement dans l'optique

Le discours sur la sexualité conjugale est donc chargé d'ambiguités, comme le montre le vocabulaire, lequel pour la désigner associe des expressions où la marque du péché est forte (*fornicatio, commercium carnalis, concubitus*), à d'autres plus neutres (*copulare, debitum sacra-menti, commistio corporum*). Selon le contexte ou les épithètes qui lui sont associés, un même terme peut ainsi changer de sens. Par exemple *commercium*, qui évoque le rapport charnel, désigne l'Incarnation du Verbe dans le sein de la Vierge par le truchement de l'ange (*commercium nuptiale*)[26], mais aussi la sexualité qui endort la raison et fait naître l'ignorance (*commercium carnale*)[27]. Ces contradictions apparentes ne sont pas neuves au XIIe siècle. En effet, les Pères de l'Église dénonçaient les hérétiques hostiles au mariage et à la sexualité, tout en préférant pour eux-mêmes la virginité monastique[28]. À travers les rituels de bénédiction des couples, il est clair que leur sexualité était bénie mais nécessitait une purification[29]. Il convient donc de distinguer nettement les genres des trois traités de Lothaire de Segni qui, bien que destinés à un même public, n'ont pas la même finalité.

Le DCM, parce qu'il décrit la corruption humaine et veut détourner les clercs des tentations mondaines, multiplie les allusions très concrètes à une sexualité apparemment dévalorisée. La procréation par le truchement sexuel est ainsi synonyme d'immoralité. Comme on contracte un mariage (*contrahere*),

---

consensualiste de l'école de droit française (P. LOMBARD, *Sentences*, IV, D.26-27), tout en donnant sa place à la consommation, laquelle crée le mariage chez les canonistes bolonais. Sur le problème du consentement, voir les articles cités (n. 2) de DAUVILLIER, GAUDEMET et WERCKMEISTER.

26 DQSN, § *De paranympho*, in PL 217, col. 926 : *In hoc vero nuptiali commercio paranymphus fuit angelus Gabriel, qui missus ad virginem, eam suaviter salutavit : Ave, inquit* (Luc 1,28), *gratia plena, Dominus tecum.* Même sens dans le § *Contra Maleficum*, col. 926.

27 DCM § I.3, in LEWIS, p. 99-100 : *In carnali quippe commercio racionis sopitur intuitus, ut ignorancia seminetur.*

28 C'est le cas encore chez Isidore de Séville dans son chapitre *De continentia* des *Sentences* (II, 40, édité dans la PL 83, col. 537-738 et par P. CAZIER, Turnhout, 1998). L'auteur affirme : *Praelatam esse uirginitatem nuptiarum. Illud enim bonum, hoc optimum. Coniugium concessum est, uirginitas admonita tantum, non iussa. Sed ideo tantum admonita quia nimis excelsa* (II, 40, 2). Mais il préfère pourtant le mariage à la ruine d'une sexualité déréglée, dans la lignée de la tradition paulinienne : *Ruina adulterii excipitur destina matrimonii, meliusque est uxorem ducere quam per libidinis ardorem perire* (II, 40, 12). La sexualité conjugale est, pour lui, légitime dès lors qu'elle vise la procréation et non la satisfaction du plaisir : *Quidam coniugale decus non pro gignendis filiis delectantur, sed hoc pro turbulenta carnis et libidinosa consuetudine appetunt, sicque bonum male utuntur* (II, 40, 13). On retrouve dans le *De Institutione laicali* de Jonas d'Orléans une approche similaire. Nous renvoyons à l'édition de la PL 106, col. 121-278 et à la thèse de O. DUBREUCQ, *Le* De institutione laicali *de Jonas d'Orléans, édition, traduction, commentaire*, Paris, 2007. Le mariage a été institué par Dieu, non pour satisfaire la luxure, mais pour assurer la procréation (II, 1, col. 167-168). La fidélité est exigée, tandis que le concubinage, l'adultère et la séparation d'avec l'épouse sont rejetés (II, 4, col. 174-175 et II, 12-13, col. 188-192). Toutefois, la sexualité conjugale, bien que légitime, doit être ordonnée : la chasteté a une place dans le couple (II, 5, col. 177), les mariés ne peuvent se livrer sans discernement à l'union charnelle (II, 3, col. 172-173 et II, 6, col. 179-180).

29 Cf. article de M. SOT, « La genèse du mariage chrétien », in *Amour et sexualité en Occident*, Paris, 1991, p. 194-195. L'auteur évoque l'abstinence exigée par Jérôme et Grégoire le Grand avant la communion ou l'entrée dans une église.

l'âme contracte (*contrahit*) la macule du péché originel par une série de souillures qui s'enchaînent : le désir inhérent à l'accouplement défigure les semences émises (*semina concepta*) qui, à leur tour, transmettent le péché originel à l'âme insufflée par Dieu[30]. L'immoralité du désir est donc à l'origine de la souillure, et non l'acte sexuel en lui-même ou les *semina*, qui la transfèrent toutefois à l'âme. La relation charnelle n'est pas mauvaise en soi, mais elle suscite les appétits charnels, participe à la corruption de l'homme dont elle corrompt la chair et endort la raison[31]. Aussi, même dans le mariage, Lothaire l'associe-t-il à la *luxuria*. À travers ces références, il semble proche de la vision héritée de Grégoire le Grand[32], reprise à son époque notamment par Pierre Lombard[33]. Ces auteurs, comme le futur Innocent III, tolèrent la sexualité procréatrice et ramènent le problème de l'union charnelle à une question morale. Le cardinal des Saints-Serge-et-Bacchus ne reprend pas cependant la tolérance de Pierre le Chantre envers le plaisir[34].

En abordant ce thème dans le DQSN, où il paraphrase souvent Pierre Lombard, Lothaire de Segni justifie la sexualité conjugale, puisque la *commistio corporum* fait partie intégrante du *coniugium*, autant que le consentement des esprits (*consensus animorum*)[35]. L'une est l'image de l'union entre l'âme et Dieu, l'autre de la conformité entre le Christ et l'Église, bien qu'elle lui soit inférieure[36]. C'est d'ailleurs en évoquant les rapports entre l'Église et le Christ que Lothaire justifie le plus la sexualité dans le lit conjugal, qualifié de *lectus quietis*, de *cubiculum gaudii*[37], et plus encore, dans le DMM, de *thalamum veritatis*, expression proche de celle désignant le ventre de la

30 DCM § I.3, in LEWIS, p. 97-99 : *Quis enim nesciat concubitum, eciam coniugalem, nunquam omnino committi sine pruritu carnis, sine fervore libidinis, sine fetore luxurie ? Unde semina concepta fedantur, maculantur, et viciantur, ex quibus anima tandem infusa contrahit labem peccati, maculam culpe, sordem iniquitatis, sicut ex vase corrupto liquor infusus corrumpitur, et, pollutum contingens, ex ipso contactu polluitur.*

31 DCM § I.3, in LEWIS, p. 99-101 : *In carnali quippe commercio racionis sopitur intuitus, ut ignorancia seminetur intuitus rationis sopitur* (…).

32 Notamment dans sa dixième réponse à Augustinus : *Oportet itaque legitima carnis copula ut causa prolis sit, non voluptatis ; et carnis commistio creandorum liberorum sit gratia, non satisfactio vitiorum. Si quis ergo sua conjuge non cupidine voluptatis captus, sed solummodo liberorum creandorum gratia utitur, iste profecto de ingressu ecclesiae, seu de summendo corporis dominici sanguinisque mysterio, suo est relinquendus judicio, quia a nobis prohiberi non debet accipere, qui in igne positus nescit ardere* (PL 77, col. 1197). À propos de la permission accordée par saint Paul : *Non enim indulgetur quod licet et justum est. Quod enim indulgeri dixit, culpam esse demonstravit* (PL 77, col.1197). Cf. P. DELAVEAU, *Bède le vénérable, Histoire ecclésiastique du peuple anglais*, Paris, 1995, p. 110. Dans le *De Genesi ad Litteram* (édité dans la PL 34, col. 245-486), Augustin lie, lui aussi, sexualité et péché originel, mais celle-là est une conséquence de la chute et non une cause (XI, 30-32). La concupiscence charnelle n'est d'ailleurs pas chez lui un apanage du corps, puisqu'elle nécessite la participation de l'âme (X, 12-13).

33 *Sentences*, IV, D.26.

34 Cf. J. W. BALDWIN, *Paris, 1200*, Paris, 2006, p. 382-384.

35 DQSN, § *De consensu animorum et commistione corporum*, in PL 217, col. 930.

36 *Ibid.*, col. 930.

37 DQSN, § *De traductione*, in PL 217, col. 944.

Vierge (*thalamum virginis*). Dans ces deux traités, la sexualité conjugale est légitime en tant que telle, sans lien explicite avec la procréation. Finalement, le DCM s'inscrit dans une tradition ascétique de mépris du monde qui se défie de la relation charnelle. Mais elle n'est qu'un élément parmi d'autres qui entraîne au péché. Par ailleurs, Lothaire lui confère aussi une valeur intrinsèque, car cette sexualité participe à la constitution du lien matrimonial et peut être comparée à l'union du Christ et de l'Église. Il se rapprocherait donc de la vision proposée par saint Bernard dans ses sermons, où l'union charnelle est une image de l'amour de Dieu[38].

Dans le DQSN, la postérité (*proles*) est un bien orienté vers la fécondité (*fecunditas*), indispensable dans un mariage légitime[39]. Selon le sens allégorique, l'Église cherche aussi à susciter une postérité au Christ[40], notamment par une multitude de fidèles. Si la paternité est quasiment absente, la maternité, quant à elle, est un thème fréquent dans les œuvres de Lothaire, qui associe volontiers la femme à des références maternelles plus que conjugales. C'est elle qui, à l'instar de l'Église, éprouve la joie et l'amour maternel, éduque et nourrit ses enfants[41]. Dans cette comparaison permanente avec l'Église, la mère reçoit trois rôles majeurs : concevoir – c'est-à-dire catéchiser –, enfanter – c'est-à-dire baptiser –, nourrir – c'est-à-dire faire communier[42]. Le sens tropologique pousse Lothaire de Segni à envisager la fécondité de l'âme qui, paradoxalement, doit demeurer chaste[43], ce qu'autorise d'ailleurs l'exemple classique – mais débattu à l'époque – de Marie et de Joseph[44]. Cette « chasteté féconde » du couple ne désigne-t-elle que le mariage spirituel, l'envisage-t-il idéalement pour les unions humaines ou n'est-ce qu'une allusion à une vague pureté morale nécessaire aux époux ? L'usage permanent chez Lothaire des quatre sens de l'Écriture contrarie toute réponse définitive[45].

38 Voir notamment le huitième sermon sur le *Cantique*, in PL 183, col. 810-814.

39 DQSN, § *De prole*, in PL 217, col. 932.

40 *Ibid.*, col. 932 : *Quanto Ecclesia desiderio satagat suscipere prolem de Christi, doctor Ecclesiae manifeste declarat* (…). *Christus quoque suscipiendae prolis affectum per Isaiam exprimit dicens* (…).

41 *Ibid.*, § *De prole*, col. 933 : *Eos autem, quos amantissime suscipit, religiosissime nutrit, ne contingat de natis Ecclesiae, quod accidit de filiis Synagogue* (…). *Ecclesia vero, quos genuit, doctrinis instituit salutaribus, et moribus informat honestis. Cibat eos* (Ecc 15,3) *pane vitae, et intellectus, et potat eos aqua sapientiae salutaris* (…). *Dat et panem coelestem et calicem salutarem, de quo si quis gustaverit, vivet in aeternum* (Jn 6,52) ; *omne delectamentum in se habentem, et omnem saporis suavitatem* (Sag 16,20). *Hic est panis vivus, qui de coelo descendit* (Jn 6,51) ; *quem filiis suis tradidit Ecclesia.*

42 *Ibid.*, § *De propagatione spirituali*, col. 929 : *Sancta quippe mater Ecclesia, nova semper prole fecunda concipit, parit et nutrit. Concipit, catechizando quos instruit. Parit, baptizando quos abluit. Nutrit, communicando quos reficit.*

43 *Ibid.* § *De Spirituali Prol*e, col. 929-930.

44 La question de la nature du mariage entre les parents du Christ avait déjà été posée par Augustin (*In coniugio Mariae et Ioseph tria bona nuptiarum fuerunt*, cf. *De nuptiis et concupiscentia*, I, 11-12, édité dans la PL 44, col. 413-474). Gratien reprend le problème en affirmant que le mariage de Marie et Joseph fut parfait et achevé (*perfectum*), bien que non consommé, cf. C.27, q.2, c.39. Lire l'article de WERCKMEISTER, « Le mariage sacrement… » [n. 2], notamment p. 242.

45 P. TOUBERT montre qu'au IX[e] siècle, cet idéal de chasteté des couples laïcs est en réalité un

Le DCM, de par son genre ascétique, donne une vision moins bienveillante de l'engendrement, comme de l'ensemble de la vie humaine :

> L'homme a été formé de la poussière, de la boue, de la cendre et, ce qui est plus vil, du sperme très sale. Il a été conçu dans le prurit de la chair (*in pruritu carnis*), dans la chaleur du désir (*in fervore libidinis*), dans l'impureté de la luxure (*in fetore luxurie*) et, ce qui est pire, dans la chute du péché (*in labe peccati*)[46].

L'homme est méprisable parce que la matière qui le constitue est sale, mais plus encore parce que le sperme (*sperma*) qui l'a conçu est impur. Le sperme se distingue ici des semences (*semina*), lesquelles transmettent le péché sans en être la cause. Le vocabulaire de l'engendrement (*conceptus, natus*) est lié à celui de l'immoralité des parents (*immundus, iniquitas, peccata, delictum*)[47]. Avant même de naître, le fœtus contracte le vice transmis par la semence (*vicium seminis*) et se nourrit des menstrues de sa mère[48]. La vie du jeune enfant n'est que douleur, comme l'indique la signification du nom d'Eve (*dolor*), de même que l'accouchement (*tristicia et dolore*) et chacune des fonctions de la mère[49]. Concernant la procréation, l'auteur hésite donc entre un jugement moral et une analyse des salissures qu'elle produit. Loin donc d'une approche démoniaque de l'engendrement et de la sexualité, Lothaire développe au contraire l'idée d'une souillure matérielle et morale acquise dès la conception. Cette analyse se confirme dans le DMM, bien qu'il envisage l'exception d'une sanctification *in utero*, dans le cas de saint Jean Baptiste[50].

Enfin, dernier bien du mariage : le *sacramentum*, qui doit aboutir à la *stabilitas*, c'est-à-dire à la constance ou la pérennité, en d'autres termes à l'indissolubilité du lien. Le mot *sacramentum* est utilisé à 210 reprises dans les trois traités de Lothaire de Segni, 68 % des occurrences désignant l'Eucharistie et seulement 8 % le mariage. Dans le DQSN, le mot se retrouve à 26 reprises, dont 17 pour le mariage, mais il n'y a que 4 occurrences à propos du mariage charnel entre un homme et une femme. Ces chiffres confirment que le mariage humain vu comme sacrement suscite tout l'intérêt de l'auteur, sans pour autant le dissocier des trois autres unions (Christ-Église, Verbe-nature humaine, Dieu-âme) qui forment le fondement de sa méthode. Il est donc difficile de définir clairement ce qu'il entend par *sacramentum* appliqué au mariage humain,

---

appel à la modération et non à la continence, « La théorie du mariage chez les moralistes carolingiens », *op. cit.* [n. 2] p. 248-250.

46 DCM § I.1, in LEWIS, p. 95 : *Formatus est homo de pulvere, de luto, de cinere : quodque vilius est, de spurcissimo spermate. Conceptus in pruritu carnis, in fervore libidinis, in fetore luxurie : quodque deterius est, in labe peccati*.

47 *Ibid.*, § I.3, p. 97-101.

48 *Ibid.*, § I.4, p. 101.

49 *Ibid.*, § I.6, p. 105 : *Concipit cum immundicia et fetore, parit cum tristicia et dolore, nutrit cum angustia et labore, custodit cum instancia et timore.*

50 DMM § I.65, in PL 217, col. 800 : *Joannes autem etsi fuit conceptus in peccato, fuit tamen sanctificatus in utero, secundum illud propheticum : Antequam exires de vulva, sanctificavi te* (Jér. I).

puisqu'il est systématiquement comparé au lien entre l'âme et Dieu ou entre l'Église et le Christ. La seule référence au *sacramentum coniugii*, institué par Dieu, montre que c'est l'ensemble des quatre mariages, ou leur comparaison, qui forme le sacramentum[51].

Qu'en est-il de l'indissolubilité dans les œuvres du cardinal des Saints-Serge-et-Bacchus ? Le DCM rappelle clairement l'interdiction du divorce de la part du mari, quels que soient les défauts de l'épouse et quoi qu'il arrive (*qualiscumque casus advenerit, necessario est habenda*)[52]. Tout au plus la fornication féminine permet-elle à l'époux de se séparer de sa femme (*propter solam fornicacionem potest uxor a viro dimitti*)[53] sans toutefois pouvoir se remarier, au risque d'être lui-même adultère. L'analyse se termine donc par un constat amer de la vie maritale et de l'indissolubilité :

> Le poids sur le marié est trop pesant, en effet *celui qui garde une adultère est fou et impie*, et celui qui cache le crime de sa femme est le protecteur de l'infamie… Mais s'il se sépare d'une adultère, il est puni sans faute de sa part, car il est contraint, tant qu'elle vit, de se contenir[54].

Le DQSN est attaché à la pérennité du lien conjugal, sans forcément aboutir aux mêmes conclusions morales. Dans le mariage ordonné (*in ordinato coniugio*), c'est-à-dire encadré dans et par la société et l'Église, le *sacramentum*, synonyme de lien conjugal (*vinculum coniugale*), demeure toujours entre les vivants[55]. Si le cas de fornication autorise théoriquement à quitter son épouse – sans en reprendre une autre –, Lothaire désapprouve pourtant le fait d'abandonner la coupable, et va jusqu'à affirmer, en interprétant I Cor 7,10-11 :

> En quelque sorte, l'homme qui se sépare de son épouse est semblable à celui qui s'éloigne de l'union avec le Christ et de la *fides*[56].

Une fois de plus, on ne peut séparer ses positions concernant le mariage humain des trois autres formes d'union. Il y a bien entre le Christ et l'Église un *sacramentum* qui demeure *inseparabile*[57], de même qu'entre l'âme et le Christ, malgré l'apostasie de celle-ci[58]. Une tournure rhétorique lui permet d'assurer qu'une âme apostate ne pourrait pas être adultère si elle ne demeurait pas épouse du Christ. Entre eux subsiste en effet le *debitum sacramenti*[59]. En

---

51 DQSN, § *De duplici institutione coniugii*, in PL 217, col. 928.

52 DCM § I.16, in LEWIS, p. 121.

53 *Ibid.*, p. 121.

54 *Ibid.*, p. 123 : *Grave nimis est pondus coniugii, nam « stultus et impius est qui tenet adulteram » et patronus est turpitudinis qui celat crimen uxoris. Set et si dimittit adulteram, absque sui culpa punitur, quoniam illa vivente cogitur continere.*

55 DQSN, § *De coniugalis vinculi firmitate*, in PL 217, col. 933.

56 *Ibid.*, col. 933 : *Similiter quasi de coniugio Christi recedens, et fide, et vir si discesserit ab uxore.*

57 *Ibid.*, § *De sacramento*, col. 933.

58 *Ibid.*, § *Quod sacramentale coniugium nunquam dirimatur*, col. 934.

59 *Ibid.*, § *Cur in ista, fide cessante, coniugium non dissolvatur*, col. 934.

paraphrasant Gratien[60], Lothaire de Segni affirme pour l'ensemble des quatre types d'unions que la fin du consentement n'entraîne pas la dissolution du mariage. Seule la mort dissout le sacrement, ce qui, dans le cas de l'âme, se produit lorsqu'elle renie le Christ.

En fin de compte, lorsque le *sacramentum* s'applique au mariage, il désigne un lien permanent et indissoluble. Il n'a toutefois de valeur qu'en fonction de ce qu'il signifie en dehors du sens historique. Les influences combinées de saint Augustin, d'Hugues de Saint-Victor et de Gratien sont ici déterminantes.

La nature des liens affectifs entre les époux

Les trois traités étudiés comportent certaines allusions à la définition des rôles de chaque conjoint. L'époux est souvent désigné par le terme générique d'*homo* (324 occurrences). Les autres expressions qui le désignent se trouvent utilisées en doublon avec un équivalent féminin : *sponsus* (54 occ.) avec *sponsa* (30) ; *vir* (40) avec *uxor* (44). L'épouse peut aussi être qualifiée de *mulier* (27) ou de *femina* (8). Le vocabulaire latin de Lothaire associe donc fréquemment les mariés.

Dans le DCM, le cardinal-diacre centre son analyse sur les défauts de la femme mariée et ses rapports avec le mari, approche adaptée au propos moral et au public de l'ouvrage. L'épouse est obnubilée par son apparence, et se caractérise par son désir de plaire et ses excès qui poussent l'homme à l'adultère[61]. À l'inverse, le mari est enchaîné par sa vie mondaine, torturé par les soucis quotidiens, quelle que soit sa condition sociale[62] :

> En outre, *celui qui est avec une femme est troublé par ce qui relève du monde et il est écartelé* (I Cor 7,33). En effet, il est tiraillé par de multiples angoisses et il est partagé entre des soucis variés, puisqu'il doit chercher et procurer ce qui est nécessaire à ses enfants et à son épouse, à ses serviteurs et à ses servantes[63].

On entend ici l'écho des discours ascétiques des auteurs monastiques qui ont choisi le célibat et le justifient indirectement. Ce n'est pourtant pas le mariage en soi qui est déconseillé, mais plutôt la vie séculière dans son ensemble. La femme ne paraît pas plus pécheresse que l'homme. En dehors de l'Écriture elle-même, et notamment de saint Paul, il n'y a pas à proprement parler de sources auxquelles se réfèrent les propos de Lothaire de Segni. Il s'agit plutôt d'un état d'esprit ancien,

---

60 *Décret*, II, C.32, q.7, c.2 et c.28, voir l'article cité (n. 2) de WERCKMEISTER, p. 243.

61 DCM § I.16, in LEWIS, p. 119-121.

62 *Ibid.*, § I.13, p. 115 : *Pauper et dives, servus et dominus, coniugatus et continens, denique bonus et malus – omnes mundanis cruciatibus affliguntur et mundanis cruciantur afflicционibus.*

63 *Ibid.*, § I.16, p. 119-121 : *Porro « qui cum uxore est sollicitus est que sunt mundi et divisus est »* (I Cor. 7,33). *Distrahitur enim per multas angustias et in varias sollicitudines dissecatur, ut filiis et uxori, famulis et ancillis necessaria querat et subministret.*

déjà présent chez saint Augustin[64], bien que l'on retrouve dans le DCM des expressions proches d'Anselme de Cantorbéry[65] et même de Pierre le Chantre[66]. Comme dans toute cette littérature, la réalité des relations maritales intéresse peu le théologien qui ne la perçoit d'ailleurs que du seul point de vue de l'homme. Le mari est un sujet actif quand il s'agit de prendre épouse (*ducere*), mais les verbes employés sont systématiquement à la forme passive quand on évoque son quotidien et ses déboires conjugaux[67].

Le DQSN infléchit nettement cette impression d'un bonheur conjugal impossible. La femme, qualifiée de *fragilem sexum*[68], est d'abord décrite pour ses qualités. La liste des principales épouses de la Bible permet ainsi à l'auteur d'évoquer indirectement les vertus idéales recherchées chez une femme mariée : sagesse, maturité, fécondité, charme, zèle, chasteté, grandeur d'âme, élégance[69]. Mais ces qualités inaccessibles évoquent à Lothaire sans doute plus l'Église ou l'âme pieuse que la réalité de la femme mariée. Au cours du repas nuptial que le Christ célèbre pour fêter son union avec l'Église, il attend de celle-ci trois qualités, toutes tendues vers le message de son divin époux : l'intelligence, afin de comprendre la vérité et croire ; l'obéissance, afin d'obéir à la vérité et d'agir en conséquence ; la persévérance, afin de persévérer dans la vérité et d'accomplir ce qu'elle exige[70]. En échange, le Christ-Époux rénégère sa bien-aimée et la loue pour sa parure intérieure, c'est-à-dire la pureté de sa conscience (*nitor conscientiae*), et extérieure, c'est-à-dire la clarté de sa doctrine (*splendor doctrinae*)[71].

Ainsi, par sa méthode comparative fondée sur les quatre sens de l'Écriture, Lothaire de Segni attribue à l'épouse la fonction de se dévouer à son homme et d'en susciter l'émerveillement par sa beauté. Sa parure et son charme, qui lui viennent d'ailleurs de son mari, ne sont dès lors plus susceptibles d'entraîner à la luxure. L'époux, qu'il soit le Christ ou Dieu lui-même, devient alors le protecteur

---

64 Notamment des *Soliloques*, I, 10 (17), in PL 32, col. 878-879. Sur la vision augustinienne du mariage, voir FITZGERALD, *Saint Augustin…* [n. 1], p. 925-929.

65 Voir le *De Contemptu mundi* écrit par Anselme, in PL 158, col. 698 et *sq.*

66 Notamment dans la paraphrase du proverbe (cf. LEWIS, p. 121) : « Il y a trois choses qui chassent un homme de sa maison, à savoir une mégère, une cheminée qui fume et un toit qui fuit. » Cf. BALDWIN, *Paris…* [n. 34], note 67, p. 415.

67 Voir les verbes du § I.16 du DCM (*sollicitus est… divisus est… distrahitur… dissecatur…*).

68 DQSN, in PL 217, col. 961.

69 *Ibid.*, § *De ornatu*, col. 941 : *Haec est Sara maturior, Rebecca sapientior, Lia fecundior, Rachele gratior, Anna devotior, Susanna castior, Juditha animosior, Edissa formosior : « Multae filiae congregaverunt divitias : haec autem supergressa est universas ».*

70 DQSN, in PL 217, col. 962 : *Laudaturus ergo propheta reginam, exhortationem praemittit, admonens eam ad intelligentiam, ubi ait : « Audi filia et vide », ad obedientiam ubi subdit : « Inclina aurem tuam », ad constantiam ubi addit : « Obliviscere populum tuum et domum patris tui ». Ordo conveniens et convenientia ordinata, ut prius intelligat veritatem, postmodum obediat veritati, demum perseveret in veritate. Ut ergo credat, intelligat, ut agat, obediat, ut perficiat, perseveret.*

71 *Ibid.*, col. 964 : *Quam reginam praedixerat, filiam regis appellat, Christus regenerat, quam desponsat. Laudat ergo sponsam a gloria, quam commendat dupliciter, ab ornatu interiori et ab ornatu exteriori. Ornatus interior, nitor conscientiae. Ornatus exterior est splendor doctrinae.*

et l'admirateur d'une conjointe sans tache qu'il comble de biens. Nous sommes là loin d'une littérature pratique. Il ne s'agit pas en effet pour l'auteur d'apporter des conseils pour une vie conjugale chrétienne comme Jonas d'Orléans pouvait le faire, mais plutôt d'envisager des relations idéalisées, en écho au *Cantique*.

Ces liens conjugaux, même éthérés, reposent donc sur des rôles particuliers que les conjoints doivent assumer au nom de leur engagement mutuel, en vue des trois biens du mariage. Mais quelle est la nature des sentiments entre eux ? Repère-t-on chez Lothaire de Segni un amour spécifiquement conjugal ? Dans l'ensemble des trois traités, on relève quelques termes récurrents pour désigner l'amour. Le premier est celui de *caritas/charitas* (103 occurrences), dont le sens religieux permet un emploi très varié, aussi bien pour les humains que pour Dieu. Le mot *amor* (23 occ.) est lui aussi d'une utilisation multiple. Il s'emploie pour l'amour de Dieu ou de l'Église (7 occ.), de la justice (3), de l'argent (2), mais plus fréquemment à propos du sentiment entre un homme et une femme (11). C'est donc cette notion que Lothaire de Segni emploie à propos du couple. Le terme *dilectio* (12 occ.) n'est utilisé qu'en fonction du lien avec Dieu ou le Christ. Le verbe *amare* est assez rare (6) et d'un usage limité aux réalités humaines, notamment à l'argent (3). L'auteur emploie fréquemment *diligere* (69), dans des sens très variés, mais, encore une fois, à propos de Dieu ou du Christ (28). Il ne faudrait toutefois pas en faire un verbe réservé exclusivement au domaine spirituel, puisque Lothaire le reprend en traitant des relations humaines (22), des richesses (5) et du monde (2).

Dans le DCM, l'*amor* a une connotation peccamineuse puisqu'on le retrouve dans des passages sur la convoitise de l'homme envers la femme[72]. Reprenant Ovide, Lothaire associe l'amour d'un être à la peur de le perdre (*timor*) et même le sentiment de la compassion s'exprime en terme de souffrance[73]. Il évoque bien la tristesse de la perte d'un ami, mais non d'une épouse[74], si bien que l'idée de sentiment (*affectus*) est elle aussi attachée à des qualificatifs péjoratifs (*affectus voluptatis, affectus doloris, affectus malignitatis*). Le terme *amor* est donc dans cet ouvrage entaché d'une certaine défiance. Quant aux verbes *diligere* et *amare*, ils sont relativement interchangeables et leur sens penche du côté de la séduction charnelle et de l'adultère. Les nombreuses références au Cantique dans le DMM présentent toutefois un véritable vocabulaire amoureux, et les relations affectives s'y expriment à travers des compliments, des cadeaux de la part de l'homme et des éloges nuptiaux qui, pour la plupart, concernent le Christ et l'Église. Le sentiment s'exprime peu à travers des gestes et encore moins à travers la relation sexuelle. Cependant, la marque d'une pensée personnelle de l'auteur doit sans doute ici être négligée au profit d'une sémantique biblique et patristique.

---

72 DCM § I.16, in LEWIS, p. 121 : *Sola vult diligi, sola laudari. Alterius amorem suum asserit odium ; alterius laudem suum dedecus suspicatur. Amandum est omne quod diligit, odiendum est omne quod spernit. Vincere vult si vinci non valet. Famulari non patitur, set dominari molitur. Cuncta vult posse, nulla non posse.*

73 DCM § I.24, intitulé *De compassione*, in LEWIS, p. 135 : *Verum est enim illud poeticum : Res est solliciti plena timoris amor.* Il s'agit d'une citation d'OVIDE, *Héroides* I, 12.

74 DCM § I.24, in LEWIS, p. 135.

C'est dans le DQSN que Lothaire de Segni exprime plus nettement sa vision de l'affection entre l'homme et la femme. Le vocabulaire amoureux y est omniprésent, particulièrement à propos de l'union entre Dieu et l'âme, ainsi qu'entre l'Église et le Christ qui se donne en nourriture par amour (*caritas*). Les termes utilisés, repris du Cantique, sont parfois d'une grande sensualité et montrent que l'époux, qu'il soit le Christ ou Dieu, joue le rôle de guide amoureux pour sa femme[75] : « Et il a établi en moi la charité (Can 2,4), c'est-à-dire il m'a enseigné la règle d'aimer. »[76] Cette *regula diligendi*, qui reprend la notion de *regula* utilisée pour le Credo, est donc un enseignement, un principe d'amour donné par le Christ-Époux.

L'auteur aborde aussi explicitement l'affection du couple humain. Ainsi, c'est grâce à son amour pour son époux (*propter amorem viri*) que la femme évite l'adultère, alors que son mépris (*viro despecto*) la pousse à l'adultère[77]. Le sentiment représente ici surtout une barrière au péché[78], et le lien indissoluble entre les époux est plus de nature juridique qu'affective. L'analyse peine à aller plus loin. Le terme caritas, quant à lui, ne semble pas particulièrement employé à propos de la relation conjugale puisque Lothaire de Segni, en évoquant l'*ordo charitatis*, précise que l'homme doit d'abord aimer Dieu, puis lui-même et enfin son prochain (*proximum*)[79]. Il doit encore aimer l'âme de l'autre avant son corps, d'abord ses proches (*parentes*), ses serviteurs (*domestici*) et enfin ses ennemis (*inimici*)[80]. L'épouse n'est donc pas explicitement mentionnée dans cet ordre de la charité, bien qu'on puisse la considérer aisément comme membre des *parentes*.

Il n'y a apparemment pas de vocabulaire amoureux employé spécifiquement pour le couple humain, ce qui peut être une façon de prendre ses distances avec l'esprit de la littérature courtoise. Lothaire n'utilise pas le mot *affectio*, fréquent au XII[e] siècle à propos des mariés[81]. Toutefois certaines allusions laissent planer un doute. Entre les conjoints existe notamment un consentement des esprits (*consensus animorum*), parallèle à l'union de leurs corps (*commistio corporum*). Ce consentement, qui crée le mariage autant que l'acte sexuel, représente la charité entre Dieu et l'âme, charité qui est supérieure à la relation charnelle[82].

---

75 DQSN, § *De charitate sponsae ad sponsum*, in PL 217, col. 930.

76 *Ibid.*, col.930 : *Vel dicit Ecclesia : « Introduxit me rex in cellam vinariam », id est in Sacram Scripturam, quae dicitur cella vinaria, quia vinum novum, id est doctrinam continet Evangelicam, de qua legitur : « Nemo mittit vinum novum in utres veteres ». « Et ordinavit in me charitatem », id est docuit me regulam diligendi.*

77 *Ibid.*, § *De spirituali fornicatione*, col. 929.

78 Idée que l'on retrouve chez Isidore de Séville, cf. *Sentences*, II, 40, 12.

79 Lothaire diffère sur ce point des quatre degrès de l'amour que saint Bernard propose dans son *Liber de diligendo Deo*, in PL 182, col. 974-1000.

80 DQSN, § *De Ordine Charitatis*, in PL 217, col. 930 : *Rectus ordo charitatis hic est, ut homo primo loco diligat Deum, secundo se ipsum, tertio proximum. Et in se diligat magis quod majus est, id est animam, et minus, quod minus est, id est corpus. Inter proximos autem diligat primo parentes, deinde domesticos, ad ultimum inimicos, et forte magis bonos debet in charitate praeferre.*

81 On ne trouve dans les œuvres de Lothaire qu'une seule référence au terme *affectio* (DCM § II.41, in LEWIS, p. 203). Cf. LECLERCQ J., *Le mariage vu par les moines…* [n. 2], p. 2-15.

82 *Ibid.*, § *De consensu animorum et commistione corporum*, col. 930 : *Caeterum duo sunt in*

Mais ce *consensus animorum* entre époux est plus un accord de leur volonté au moment du rituel marital qu'un sentiment permanent qu'ils éprouveraient l'un envers l'autre.

Le parallèle que Lothaire construit avec les trois autres formes de mariage lui permet, juste après ce passage, de citer saint Paul :

> LA CHARITÉ DE L'ÉPOUX ENVERS L'ÉPOUSE. Mais combien grande est la charité dont le Christ aime l'Église, l'Apôtre le montre en disant : *Hommes, aimez vos femmes comme le Christ a aimé l'Église, et il s'est livré lui-même pour elle* (Eph 5,25). *Par conséquent, il n'y a pas de plus grande charité que celle d'exposer son âme pour ses amis* (Jn 15,13)[83].

Dans cette analogie biblique entre amour christique et amour conjugal, les verbes *amare* et *diligere* sont relativement proches. Mais en construisant son paragraphe, Lothaire fait artificiellement de la citation de Jean une conséquence de la phrase d'*Ephésiens*, donnant ainsi l'impression que le sacrifice amoureux du Christ-Époux est comparable au sacrifice de l'*amicus*. L'amour conjugal serait-il de l'ordre de l'amitié comme le suggère saint Augustin[84] ? Rien ne permet ici de l'affirmer. Lothaire ne reprend d'ailleurs pas non plus le vocabulaire de la *societas* pourtant employé par l'évêque d'Hippone pour définir le mariage[85]. En effet, dans ses œuvres, le futur Innocent III fait quatre allusions à la *societas*, mais jamais dans le contexte conjugal[86]. L'idée du mariage comme amitié est également loin des théories du *De amicitia* de Cicéron. Il ne reste finalement que peu d'éléments probants concernant le sentiment conjugal. Le vocabulaire employé n'a rien de spécifique. Alors qu'au XII[e] siècle, *caritas* et *dilectio* sont souvent réservés aux époux, et *amor* aux relations passionnelles ou extra-conjugales[87], il ne semble pas que ce soit le cas dans les traités du futur pontife.

---

coniugio : consensus animorum, et commistio corporum. Quorum alterum significat charitatem, quae constitit in spiritu inter Deum et justam animam, reliquum designat conformitatem, quae constit in carne inter Christum et sanctam Ecclesiam, Magnum quidem Sacramentum, quod est in carne ; sed plane majus quod est in spiritu.

83 *Ibid.*, § *De charitate sponsi ad sponsam*, col. 930 : *Quanta vero charitate Christus amet Ecclesiam, ostendit Apostolus dicens : « Viri, diligite uxores vestras, sicut Christus dilexit Ecclesiam, et tradidit semetipsum pro ea »* (Eph 5,25). *« Majorem ergo charitatem nemo habet, quam ut ponat quis animam suam pro amicis suis »* (Jn 15,13).

84 Voir le *De bono coniugali*, IX, 9 (édité dans la PL 40, col. 373-396), où Augustin qualifie le mariage de *societas amicalis*.

85 AUGUSTIN, *De bono coniugali*, I.1 : *Prima itaque naturalis humanae societatis copula vir et uxor est* (…). *Consequens est connexio societatis in filiis, qui unus honestus fructus est non coniunctionis mariset feminae, sed concubitus.*

86 Les prêtres mineurs ont été institués par Moïse comme aide de la société et du travail des prêtres majeurs (*ad eorum societatis et operis adjutorium*, DMM, § I.6, in PL 217, col. 777). Le prêtre doit être uni aux autres par le lien de la société et de l'amitié (*societatis et amicitiae vinculo*, DMM, § I.9, col. 780). Enfin, deux références définissent la récompense du Paradis par la formule *societas et pars* (DMM, § III.9, col.848 et § V.5, col. 892).

87 Cf. J.-C. BOLOGNE, *Histoire du mariage en Occident*, Paris, 2005, p. 110-116. Augustin fait écho à cette distinction entre *dilectio* et *amor* dans la *Cité de Dieu*, XIV, 7.

On relève toutefois deux expressions qui nécessitent une analyse plus approfondie. Une âme apostate – figure spirituelle de la femme adultère – peut être réconciliée si elle réclame la *pietas* de son homme[88]. Serait-ce un sentiment propre à l'époux ? En réalité, les 14 autres occurrences du mot *pietas* renvoient à un trait de caractère spécifique à l'Esprit Saint ou à Dieu comme juge, voire à l'Église dans son attitude de miséricorde à l'égard des pénitents ou des humbles. La *pietas* de l'époux n'est donc pas ici un sentiment permanent, mais une forme de pardon à l'égard de la femme pécheresse. La seconde expression ambiguë est plus intéressante. Lothaire, dans le DQSN, explique le verset 9 du Psaume 44, véritable épithalame sponsal :

> *Les parfums des vertus* (…) *avec lesquels les filles de rois t'ont charmé* (…). Les *filles de rois* peuvent être comprises soit au sens charnel soit au sens spirituel. Au sens charnel, car ce sont plusieurs vierges royales qui, méprisant les royaumes terrestres, ont charmé le roi céleste par le parfum de leurs vertus. Au sens spirituel, car ce sont tous les hommes apostoliques qui sont appelés *filles de rois*, non en raison du sexe faible, mais en raison du sentiment conjugal (*coniugalem affectum*) qu'ils conçoivent à l'égard du Christ[89].

Ce passage montre que c'est toujours la femme qui charme l'homme par sa beauté ou sa vertu, même si le sentiment proprement conjugal qu'elle éprouve pour son époux vient de celui-ci. Il s'établit ainsi dans le couple une sorte de relation affective basée sur un don/contre-don du sentiment. Les *viri apostolici*, c'est-à-dire peut-être les apôtres ou les saints, sont telles des épouses du Christ qui ont contracté à son égard (*concipiunt*) un *affectus coniugalis*. Le terme d'*affectus* se rencontre 16 fois dans les trois traités, dont 9 dans le DMM et seulement 2 dans le DQSN. Il concerne les nombreux domaines de l'émotion. Au pluriel, Lothaire l'oppose aux *opera*. Au singulier, il est toujours associé à un substantif qui en précise la nature (*affectus voluptatis, caritatis, doloris, admirationis, paternitatis, malignitatis, suscipiendae prolis, peccandi*). L'expression *affectus coniugalis* désigne donc une catégorie sentimentale propre aux mariés, bien qu'elle soit employée aussi à propos des apôtres. Elle fait pourtant écho à une expression similaire utilisée par saint Jérôme commentant le verset 4,30 du prophète Jérémie. La terre de Sion, menacée de destruction, représente l'épouse de Dieu que les démons ont conduite à l'adultère en détruisant les *coniugales affectus* entre les deux époux et la chasteté de la vraie foi (*verae fidei pudicitia*)[90]. La formule renvoie donc ici au sentiment qui unit Dieu et Sion en tant que mariés chastes et confiants, idée que Lothaire de Segni adapte au lien entre l'Église et le Christ. Par

---

88 DQSN, § *De spirituali reconciliatione*, in PL 217, col. 934 : *Potest tamen reconciliari, si redeat et viri flagitet pietatem.*

89 *Ibid.*, col. 962 : *Filiae regum, vel carnalium, vel spiritualium possunt intelligi. Carnalium, ut nonnullae virgines reginae, quae contemnentes regna terrena, virtutum odore regem delectavere coelestem. Spiritualium, ut omnes Apostolici viri, qui filiae regum dicuntur, non propter fragilem sexum, sed propter coniugalem affectum, quem de Christo concipiunt.*

90 *Commentariorum in Jeremiam Prophetam libri sex*, in PL 24, col. 679-900 : *Hoc idem intelligendum spiritualiter contra eos, qui conjugales affectus et verae fidei pudicitiam perdiderunt*, col. 712.

ailleurs, Aelred de Rievaux (mort en 1167) loue le modèle conjugal du roi Edouard le Confesseur, dont le couple vivait l'*affectus coniugalis* sans la relation charnelle (*sine actu coniugalis*)[91]. À travers ces quelques remarques, il semble que l'expression reprise par Lothaire de Segni aille à l'inverse d'une passion amoureuse ou courtoise. L'*affectus coniugalis*, image de l'affection entre le Christ et l'Église, est un sentiment qui unit le couple chrétien, légitime et aimant, appelé à vivre une certaine forme de chasteté, ou du moins de modération. Il y a derrière cette formule un véritable idéal d'amour conjugal, entièrement ordonné à l'amour divin. Toutefois, la référence est unique et rien ne prouve que Lothaire ait pu la lire chez saint Jérôme ou Aelred[92].

Les trois traités ne proposent donc pas des interprétations analogues sur la question de l'affectivité, puisque la perception des relations conjugales change radicalement entre le DCM et les deux autres œuvres de Lothaire de Segni. Malgré la vision pessimiste de son premier traité, il ne fait aucun doute que le mariage est une relation qui nécessite l'amour[93]. Le couple, tel qu'il est analysé à travers les quatre sens de l'Écriture, vit en permanence de l'affection des époux, même si Lothaire se concentre surtout sur l'amour de l'Église pour le Christ et de l'âme envers Dieu. L'analyse est plus pauvre lorsqu'on ne considère que le couple humain, détaché de toute comparaison avec les trois autres formes de mariage. Il y a bien entre les époux humains une affection, définie par *amor*, au contraire de toute la littérature courtoise florissante sous Philippe Auguste[94], même si le terme reste vague et peu spécifique. Seule l'expression *affectus coniugalis* offre une approche plus précise des sentiments entre époux chrétiens.

La signification sociale et spirituelle du mariage

Le mariage s'inscrit-il dans un cadre social plus large qui donne un sens à ces relations inter-personnelles ? Le cardinal des Saints-Serge-et-Bacchus fait en effet quelques références à la vieille théorie des *ordines*[95]. Dans le DCM, il

---

91 *Vita S. Edwardi regis*, in PL 195, col. 748 : *Convenientibus igitur in unum, rex et regina de castitate servanda paciscuntur, nec huic fidei alium quam Deum testem aestimant adhibendum. Fit illa conjux mente, non carne ; ille nomine maritus, non opere. Perseverat inter eos sine actu conjugali conjugalis affectus, et sine defloratione virginitatis castae dilectionis amplexus.*

92 Cf. D. BOQUET, *L'Ordre de l'affect au Moyen Âge. Autour de l'anthropologie affective d'Aelred de Rievaulx*, Caen, 2005 ; lire aussi son article « Le sexe des émotions. Principe féminin et identité affective chez Guerric d'Igny et Aelred de Rievaulx », in Henriet P. et Legras A.-M. (éds), *Au cloître et dans le monde. Femmes, hommes et sociétés (IXe-XVe siècle). Mélanges en l'honneur de Paulette L'Hermite-Leclercq* (Cultures et civilisations médiévales, 22), Paris, 2000, p. 367-378.

93 Même si Lothaire n'affirme pas explicitement, comme Hugues de Saint-Victor, que la *dilectio* est indispensable entre époux, Cf. WERCKMEISTER, *op. cit.* [n. 2], p. 254.

94 Voir le *De amore* d'André le Chapelain, écrit dans l'entourage de Philippe Auguste vers 1186-90, cf. BOLOGNE, *op. cit.* [n. 87], p. 113.

95 La bibliographie sur les trois ordres est très abondante, nous renvoyons surtout à G. DUBY, *Les*

oppose ainsi les *coniugati* aux *continentes* sans toutefois aller plus loin qu'une simple mention. Celle-ci s'inscrit d'ailleurs dans une série d'allusions à des groupes sociaux qui limite sa portée (*pauper/dives, servus/dominus…*)[96]. Une fois de plus, c'est le DQSN qui permet d'approfondir le thème. Dans un premier passage, qui fait référence au banquet final, Lothaire décrit les ordres de convives (*ordines convivarum*) invités à la noce du Christ et de l'Église. Parmi eux, les trois principaux sont Noé, Daniel et Job, c'est-à-dire les clercs (*praelati*)[97], les chastes (*continentes*) et les mariés (*coniugati*)[98]. Dans un second passage, à ces trois groupes, appelés aussi *ordines fidelium*, sont associés des parfums qui ont chacun leurs vertus[99] :

Parfum	Myrrhe (*Myrrha*)	Aloès (*Gutta*)	Cannelle (*Casia*)
Vertus	* apparence désagréable * éloigne les vers * protège de la putréfaction	* calme les tumeurs * empêche les inflammations	* croît dans l'humidité * débarrasse de l'emportement
Ordo fidelium	Daniel (*continentes*)	Noé (*praelati*)	Job (*coniugati*)
Vertu	*Mortificatio carnis*	*Humilitas*	*Fides*
Conséquence de chaque vertu	* chasse les vers des désirs charnels * protège des vices spirituels	* chasse l'orgueil du cœur * évacue l'infatuation de l'esprit	* croît dans l'eau du baptême * débarrasse de l'agitation du péché

Tableau des parfums et des vertus propres aux Ordines

trois ordres ou l'imaginaire du féodalisme, Paris, 1978 ; Y. CONGAR, « Les laïcs et l'ecclésiologie des ordines chez les théologiens des XI[e]-XII[e] siècles », in *I laici nella societas christiana dei secoli XI e XII*, Milan, 1968, p. 83-117 ; G. CONSTABLE, *Three Studies in Medieval Religious and Social Thought*, Cambridge, 1995. Nous renvoyons encore aux articles de C. CAROZZI, « Les fondements de la tripartition sociale chez Adalbéron de Laon », in *Annales*, 33, 1978, p. 683-702 et « Hiérarchie angélique et tripartition fonctionnelle chez Grégoire le Grand », in Carozzi C. et Taviani-Carozzi H. (éds), *Hiérarchies et services au Moyen Âge*, Aix-en-Provence, 2001, p. 31-51. Une partie de l'historiographie sur ce thème se fonde sur le *Poème au roi Robert* d'Adalbéron de Laon, voir l'édition et le commentaire de C. CAROZZI, Paris, 1979.

96 DCM § I.13, in LEWIS, p. 115 : *Pauper et dives, servus et dominus, coniugatus et continens, denique bonus et malus – omnes mundanis cruciatibus affliguntur et mundanis crucientur afflicionibus.*

97 Lothaire n'utilise pas le terme de *rectores* pour les clercs, contrairement à Jonas d'Orléans dans son *De institutione laicali.*

98 DQSN § *De tribus ordinibus*, in PL 217, col. 948. Cette tripartition se fonde sur le passage d'Ezéchiel 14,14 interprété par Augustin et Grégoire le Grand. Lire les articles de G. FOLLIET, « Les trois catégories de chrétiens, survie d'un thème augustinien », *L'année théologique augustinienne*, 14, 1954, p. 81-96, et de F. CHATILLON, « *Tria genera hominum* : Noé, Daniel et Job », in *Revue du Moyen Âge latin*, 10, 1954, p. 169-176.

99 *Ibid.*, col. 959-961

Bien qu'à la troisième place, les mariés sont ici parfaitement intégrés dans le cadre socio-ecclésial. Leur vertu particulière est cette *fides* prise dans un double sens : la foi qui trouve sa raison dans le baptême, et la fidélité qui permet d'éviter les souillures de l'adultère en autorisant un juste usage charnel de l'épouse (*legitimum usum uxoris*)[100]. Les *coniugati* représentent donc un *ordo* légitime, pourtant clairement distinct des *continentes*. Dans un autre passage du même traité, Lothaire élimine d'ailleurs la question des *praelati*[101], ce qui est la conséquence de la généralisation du célibat chez les prêtres, largement admise à la fin du XIIe siècle. En effet, la tripartition devenant caduque, on eut tendance à opposer surtout les clercs – forcément chastes – aux laïcs, ainsi que le fait Gratien[102]. L'auteur préfère lui aussi une bipartition sociale, tout en maintenant certaines références à la tripartition lorsqu'elle sert son propos et sa méthode.

L'exégèse du Psaume 44 dans le DQSN établit une hiérarchie entre les deux groupes[103]. Au cours du banquet nuptial, les vierges méritent plus d'entrer dans le sanctuaire du roi que les veuves ; aux premières est destinée l'auréole et aux secondes l'or ; les unes portent un fruit de cent, et les autres de soixante. La tradition, fondée sur *Matthieu* 13,8, avait associé le fruit de cent aux vierges – c'est-à-dire aux moines – le fruit de soixante aux clercs, et celui de trente aux mariés[104]. Mais Lothaire fusionne ici encore les clercs avec les moines et les distingue nettement des *coniugati*. Malgré cette hiérarchie entre les deux groupes restants, les rapprochements entre eux ne manquent pas. Tous deux portent du fruit et leur parfum s'exhale pareillement des vêtements royaux. Tous assistent aux noces du roi, le Christ, et sont présentés devant la reine, c'est-à-dire l'Église. Il y a donc une nécessité sociale et divine des *ordines* chez Lothaire et notamment du groupe des gens mariés, qui participent légitimement au cadre social. Le futur pontife est ainsi en accord avec la plupart des canonistes de son temps, mais aussi des théologiens comme saint Bernard[105]. L'ensemble du vocabulaire de Lothaire sur les *ordines* et le groupe des mariés est dominé par sa pensée ecclésiologique, car tout groupe humain s'inscrit d'abord dans une Église en marche vers la rencontre divine. L'institution conjugale a donc une dimension sociale évidente, et d'abord parce que l'Église et la société ne font qu'un. Rappelons toutefois que Lothaire n'envisage pas le mariage comme le faisait saint Augustin à travers le vocabulaire classique de la *societas*.

---

100 *Ibid.*, col. 960 : *Nam et tria sunt bona coniugii, fides, proles et sacramentum. Fides, ut propter legitimum usum uxoris, cum altero, vel altera minime coinquinentur* (…).

101 *Ibid.*, col. 966 : *Post eam igitur reginam, quae mater est omnium, id est post primitivam Ecclesiam, virgines adducentur et proximae afferentur, quia facilius merentur adytum regis virgines, quam viduae, continentes quam coniugates.*

102 C. XII, q.1, c.7.

103 Les références à cette hiérarchie entre les vierges et les mariés sont innombrables, citons seulement Isidore de Séville dans les *Sentences*, II, 40, dans l'édition de P. CAZIER, *Isidorus Hispalensis, Sententiae*, in *Corpus Christianorum, series latina*, 111, Turnhout, 1998.

104 Cf. J. DELUMEAU, *Histoire vécue du peuple chrétien*, Paris, 1979, p. 227-234.

105 Bernard de Clairvaux défend clairement la légitimité du mariage, notamment dans son sermon 66, in PL 183, col. 1094.

Non seulement justifié dans le cadre ecclésial, le mariage est aussi nécessaire. Nul ne peut se voir interdire de se marier et, plus encore, chacun est vivement incité à contracter une union[106]. Dans la longue tradition issue de saint Augustin[107] et transmise notamment par Hugues de Saint-Victor et Anselme de Laon[108], Lothaire de Segni conçoit l'institution du mariage comme un remède et un service :

> La double institution du mariage. En outre, les noces sacra-mentelles ont été ramenées à la ressemblance (*similitudo*) des noces charnelles. On lit donc que le sacrement du mariage a eu une double institution (*institutio*), l'une avant le péché et l'autre après le péché. Avant le péché, en effet, il fut institué comme service (*ad officium*), afin que la nature soit propagée. Après le péché, il fut institué comme remède (*ad remedium*), afin que le péché soit contenu, afin que la nature soit propagée par la descendance, et afin que le péché de fornication soit contenu[109].

Ce passage, qui paraphrase Pierre Lombard[110], renforce l'idée d'un unique sacrement du mariage par la *similitudo* entre ses différentes composantes, ici l'union sacramentelle et l'union charnelle. En outre, Lothaire donne à ce *sacramentum* une origine divine, même s'il néglige la référence au Paradis terrestre et à Adam et Eve. Dieu a institué (*instituere*) le *sacramentum*, parce qu'il était utile à son projet sur l'humanité, d'abord dans sa propagation et ensuite dans le barrage au péché. La notion d'*officium*, qui renvoie à une fonction établie dans l'ordre de la société chrétienne, montre la nature éminement utile du mariage. Il est dès lors certain que la sexualité conjugale se distingue de la luxure, contrairement à ce que suggérait le DCM, et même si Lothaire se situe dans l'optique paulinienne du moindre mal. L'analyse souligne donc les multiples subtilités de la pensée du cardinal-diacre qui justifie le mariage humain tout en lui préférant des formes d'union plus élevées. Ainsi, en rapportant le mariage charnel à la nature, il l'affranchit de toute connotation morale, mais il le dévalorise indirectement en associant les mariages sacramentels et spirituels à la grâce[111].

---

106 DQSN, § *De personis legitimis*, in PL 217, col. 937 : *Sunt autem non nullae personae, quae carnale coniugium inter se contrahere prohibentur.*

107 *De bono coniugali*, II, 12.

108 Cf. WERCKMEISTER, *op. cit.* [n.2], p. 251-253.

109 DQSN, § *De duplici Institutione Coniugii*, PL 217, col. 928 : *Porro sacramentales nuptiae contrahuntur ad similitudinem carnalium nuptiarum. Sacramentum ergo coniugii duplicem institutionem legitur habuisse : unam ante peccatum, et alteram post peccatum. Ante peccatum enim institutum est ad officium, ut propagaretur natura, post peccatum institutum est ad remedium, ut cohiberetur offensa, ut natura propagaretur in prole, ut offensa cohiberetur in fornicatione.*

110 *Sentences*, IV, D.26, 2 : *De duplici institutione coniugii. Coniugii autem institutio duplex est. Una ante peccatum ad officium facta est* ***in paradiso, ubi esset thorus immaculatus et nuptiae honorabiles, ex quibus sine ardore conciperent, sine dolore parerent*** *; altera post peccatum ad remedium facta* ***extra paradisum, propter illicitum motum devitandum****. Prima ut natura multiplicaretur, secunda ut natura exciperetur et vitium cohiberetur. Sont mises en gras les phrases que Lothaire n'a pas reprises, c'est-à-dire tous les détails concernant le Paradis.*

Lothaire de Segni peint donc un tableau tout en nuances dans lequel le mariage a une place ecclésiologique évidente. Il participe en effet pleinement aux structures d'une société ecclésiale ordonnée par Dieu, en permettant au mieux de propager l'humanité et les vertus, et au pire en faisant simplement obstacle au péché. La méthode exégétique de l'auteur empêche finalement de situer clairement le futur Innocent III dans les écoles théologiques du XII[e] siècle. Il ne semble pas se rapprocher, par exemple, d'Anselme de Laon, lequel dépasse l'idée d'un simple remède, considérant le mariage et sa sexualité comme des biens[112]. Mais il ne rejoint pas pour autant Gratien qui fonde l'utilité sociale du mariage presque uniquement sur une reproduction dépassionnée[113].

Toute l'analyse du mariage chez Lothaire dépend de sa grille de lecture qui est aussi une méthode, celle des quatre sens de l'Écriture. Si le DCM n'y a aucun recours, en revanche le DMM et de DQSN sont des traités qui se fondent sur cette exégèse, comme le montre d'ailleurs le titre même du *De quadripartita specie nuptiarum*. Grâce au jeu des comparaisons et des recoupements progressifs par le procédé de la *similitudo*, Lothaire parvient à construire l'image d'un unique *sacramentum* du mariage qui englobe ses quatre composantes. Car il n'y a pas quatre sacramenta, mais un seul. Le tableau suivant, qui résume l'incipit du DQSN, évoque les étapes de sa pensée qui culmine dans l'analyse de l'*unio personalis*, aussi qualifiée de *divino coniugio* :

111 *Ibid.*, col. 928 : *Quod autem in carnali coniugio secundum naturam, hoc in sacramentali et spirituali coniugio secundum gratiam invenimus.*

112 O. LOTTIN en a édité certaines sentences dans *Psychologie et morale aux XII[e] et XIII[e] siècles*, 5, *Problèmes d'histoire littéraire, l'école d'Anselme de Laon et de Guillaume de Champeaux*, Paris, 1959. Lothaire a de nombreux points communs avec Anselme : l'institution du mariage par Dieu, l'importance du consentement, de l'indissolubilité, les trois biens (n° 527, in O. LOTTIN, *ibid.*, p. 365), la sexualité conjugale qui évite la luxure (n° 401, *ibid.*, p. 286). Toutefois, Anselme est plus explicite dans sa justification du mariage humain, le genre des sentences favorisant cette clarté. Il reprend ainsi les précautions de Paul (*tunc melius est nubere qua uri*) mais affirme que se marier est un bien en soi (*hoc enim bonum, illud malum*, n° 129, *ibid.*, p. 102). Tout mariage a pour fin ultime la dévotion envers Dieu (*non enim ratum est matrimonium quod sine Dei devotione est,* n° 132, *ibid.*, p. 103). Dieu ayant ordonné la sexualité à la procréation, chacun devrait théoriquement obéir à ce commandement (*Si enim hoc esset preceptum, videtur quod omnis hoc facere deberet*, n° 402, *ibid.*, p. 286), de sorte qu'Anselme y voit un bien compensant le péché qui lui est lié (*in omnibus debet esse aliquod bonum quod excuset illam delectationem invincibilem*, n° 527, *ibid.*, p. 365). De plus, même si le désir charnel non retenu est mauvais, il est toutefois excusé chez les mariés (*Actus enim incontinentie in se malus est et dampnat, sed in coniugatis excusatur per sacramentum coniugii quod est remedium*, n° 401, *ibid.*, p. 286). Voir aussi J. LECLERCQ, *op. cit.* [n. 2], p. 30-44.

113 II, C.32, q.2 ; cf. WERCKMEISTER, *op. cit.* [n. 2], p. 240.

Sens	HISTORICUM	ALLEGORICUM	TROPOLOGICUM	ANAGOGICUM
IV species nuptiarum	*inter virum et legitimam feminam*	*inter Christum et sanctam Ecclesiam*	*inter Deum et justam animam*	*inter Verbum et humanam naturam*
Auctoritas	Gen 2,24	Ap 21,9	Os 2,19	Cant 3,11
Efficitur	*duo in una carne*	*duo in uno corpore*	*duo in uno spiritu*	*duo in una persona*
Auctoritas	Gen 2,24 ; Mc 10,8 ; Mt 19,6	I Cor 12,12 ; Rom 12,5 ; I Cor 6,17	I Cor 12,13 ; I Cor 6,17 ; I Jn 4,16	Symb. Quicumque ; Jn 1,14
Unio	*unio carnalis*	*unio sacramentalis*	*unio spiritualis*	*unio personalis*
(rappel)	*carnalem… inter virum et mulierem legitimam*	*sacramentalem… inter Christum et sanctam Ecclesiam*	*spiritualem… inter Deum et justam animam*	*personalem… inter Verbum et humanam naturam*

Tableau des 4 types de noces selon les 4 sens de l'Écriture[114]

Lothaire de Segni puise ici dans la tradition des auteurs monastiques plus que scolastiques, entre autres Honorius Augustodunensis[115], Rupert de Deutz[116], saint Bernard[117] et aussi l'école de Saint-Victor de Paris[118]. Selon cette méthode, chaque union se rapproche de la suivante par un rapport de *similitudo*[119]. Pourtant, l'auteur semble négliger le sens historique au profit des trois autres que l'on pourrait supposer plus nobles. Ce serait oublier que le mariage charnel est omniprésent puisqu'il sert de base comparative, de canevas aux trois autres[120]. L'ensemble des coutumes du mariage humain est repris dans les titres des rubriques qui serviront à analyser les étapes des unions sacramentelles, spirituelles et personnelles (*de sponsalibus, de juramento, de familia, de dote, de donatione, de paranympho, de testibus*, etc.). Cette progression de la pensée théologique aboutit à prouver que le vocabulaire sponsal peut exprimer la richesse de l'Incarnation[121].

---

114 DQSN, in PL 217, col. 923-924.

115 Son *Commentaire des psaumes* utilise particulièrement les quatre sens, in PL 172, col. 519-542.

116 Voir ses commentaires du *Cantique des Cantiques*, in PL 168, col. 837-961.

117 Particulièrement dans ses sermons sur le *Cantique des Cantiques*, in PL 183, col. 785-1196. Sur l'utilisation des quatre sens par Bernard, lire les p. 586-594 de H. DE LUBAC, *Exégèse médiévale, les quatre sens de l'Écriture*, Paris, 1959.

118 Les références aux quatre sens sont nombreuses chez Hugues de Saint-Victor, particulièrement dans le *Didascalicon* (PL 176, col. 739-838) et le *De sacramentis christianae fidei* (PL 176, col. 173-618). Sur la question des quatre sens, nous renvoyons à l'ouvrage cité de H. DE LUBAC.

119 DQSN, in PL 217, col. 928 : *Porro sacramentales nuptiae contrahuntur ad similitudinem carnalium nuptiarum.*

120 Cf. J. LECLERCQ, *op. cit.* [n. 2], p. 60.

Ainsi le mariage humain n'est pas seulement la forme la moins digne du *sacramentum*, mais la base comparative et sémantique sur laquelle s'appuient les trois autres unions. À proprement parler, il n'y a pas hiérarchie mais plutôt progression, croissance. Le mariage entre l'homme et la femme trouve un sens éminent en tant qu'image ecclésiologique (union entre le Christ et l'Église), image spirituelle (union entre Dieu et l'âme) et image sotériologique (union entre le Verbe et sa nature humaine).

Lothaire de Segni écrit donc le DCM pour dissuader un public clérical des tentations du monde, dont sont prisonniers les mariés. La lutte contre le nicolaïsme n'est pas si loin. Mais le DQSN justifie le mariage dans l'ensemble de la société chrétienne et le projet divin, car les mariés ont été institués par Dieu et constituent une catégorie de fidèles avec leur place, leurs vertus et leur fonction ecclésiale.

Conclusion

Les différences de perception relevées entre les trois œuvres, surtout entre le DCM et le DQSN, ne sont pas dues à une différence de public, car Lothaire n'écrit que pour des clercs cultivés. Le changement de contexte pourrait être un élément d'explication, puisqu'entre les deux traités, c'est-à-dire probablement entre 1195 et 1198, le roi de France a profité de l'apathie de Célestin III pour se remarier. Lothaire se serait-il cru obligé de clarifier sa pensée en affirmant nettement l'indissolubilité et donc la dignité du mariage ? Sans forcément écarter cette hypothèse, il faut en fait constater que le DCM et le DQSN sont des ouvrages appartenant à deux genres littéraires différents. Le DCM, inspiré par le mépris du monde, dénigre le mariage, autant que les autres institutions ou activités humaines. Le DQSN en revanche, exégèse du Psaume 44, chante la relation conjugale du Christ et de l'Église.

Il apparaît donc dans les trois traités de Lothaire de Segni que le mariage humain est considéré comme l'élément constitutif d'un *sacramentum coniugii* plus vaste. Au sein du couple, homme et femme ont chacun leur caractère propre, leur rôle et donc un vocabulaire pour les qualifier. L'amour qui les lie est réel, bien que le vocabulaire utilisé pour le désigner ne soit guère spécifique, en dehors de l'expression *affectus coniugalis*. Quant à la sexualité conjugale et la procréation, elles sont légitimes voire nécessaires, et ne revêtent de connotation péjorative que dans le DCM où d'ailleurs toutes les exigences du monde sont méprisées en regard de la vie religieuse. La vie du couple et son affectivité sont en définitive indissociables de l'amour divin sans lequel l'union charnelle perd tout sens, condamnant les époux à l'inquiétude et à l'adultère. Le couple humain étant un reflet – même imparfait – d'un ordre divin, le réel est ainsi porteur de sacralité.

121 DQSN § *De modo*, in PL 217, col. 927 : *Persona vero naturam assumpsit, sed in personam, non in naturam. Talis enim fuit illa susceptio, ut propter ineffabilem unionem et sponsus vocetur et sponsa, sicut Propheta ipse testatur* (…).

La dimension sociale du mariage se repère aussi à travers la théorie des *ordines* et la nécessité du couple vu comme un *officium*. La relation conjugale renvoie au rapport entre le Christ et l'Église comme société de fidèles. Le mariage chez notre auteur pose donc essentiellement des questions d'ecclésiologie, car l'Église est la société et les mariés en sont l'une des composantes créées par Dieu. Il serait toutefois excessif, à partir des œuvres analysées, de faire de Lothaire de Segni un théologien du mariage, d'autant que nombre de ses formules demeurent ambiguës. Les sources qu'il utilise prêtent elles aussi à débat et posent la question de sa place dans la pensée du XIIe siècle. L'auteur reprend des définitions canoniques généralement admises, particulièrement celles de Pierre Lombard plus que celles de Gratien, mais l'état d'esprit est différent. Il propose bien des *quaestiones*, mais celles-ci sont peu nombreuses et s'intègrent mal dans son développement. En outre, il ne s'intéresse à aucun cas concret – le genre de ses traités ne l'y poussait pas – et n'utilise que l'*auctoritas* de l'Écriture. Si l'on ne peut négliger complètement l'influence de l'école de Pierre le Chantre, il faut toutefois plus certainement associer Lothaire de Segni au style et à la vision des auteurs monastiques, comme saint Bernard, ou les Victorins. Le jeu théologique autour des mots et des symboles que permettent les sens de l'Écriture, jeu parfois artificiel, en est un signe, de même que l'approche ascétique du DCM. Tout ceci limite l'originalité de la pensée du futur pontife.

Et pourtant, même s'il ne paraît pas s'intéresser aux problèmes concrets, sauf dans le DCM en termes moraux, Lothaire est l'un des auteurs du XIIe siècle qui a le plus poussé la réflexion spirituelle sur ce qu'est le *sacramentum* du mariage sous toutes ses formes, en lui consacrant un ouvrage entier. C'est sans doute ce qui l'incita, dès son arrivée sur la chaire de saint Pierre, à destiner sa quatrième lettre à l'évêque Odon de Paris, le 9 janvier 1198, afin de faire avancer l'affaire du mariage de Philippe Auguste. Le nouveau pape y rappelle tout d'abord la création de la première femme, rendue nécessaire pour éviter la stérilité de l'homme et aussi pour donner un *auxilium* à Adam. Le mariage est donc justifié par une certaine forme d'assistance mutuelle, mais surtout par la procréation, ainsi que l'auteur le souligne par la citation de Gn 1,28[122]. La lettre reprend ensuite des thématiques déjà lues sous la plume de Lothaire de Segni :

> Ainsi, selon l'Évangile, *Ce que Dieu a uni, que l'homme ne le sépare pas* (Mt 19,6), le sacrement du mariage (*matrimonii sacramentum*) était mis sur le compte non d'une trouvaille humaine, mais plutôt de l'autorité divine. Pour cette raison, bien que contracté entre des humains, il signifie l'union au Christ de l'Église et celle de l'âme fidèle à celui-ci, selon ce que dit l'Apôtre : *Et je dis que c'est un grand sacrement qui est dans le Christ et dans l'Église* (Eph 5,32)[123].

---

122 PL 214, col. 3 : *Cum omnia orta occidant et auctasenescant, ne operum Domini primitiae penitus deperirent, posuit Deus sementem juxta species suas in aliquibus creatorum ; ut quae secundum cursum temporis deficerent, in seipsis in sua semente proficerent et in reparatione sui generis uberius prosilirent. Sic etiam, ne homo ad imaginem Dei factus et tam volucribus coeli quam piscibus maris et universis animantibus quae moventur super terram munere divino praelatus, in sterilem cinerem sterilis ipse rediret, formata muliere in auxilium ejus de latere dormientis, audivit : Crescite et multiplicamini, et replete terram.*

Innocent III défend l'indissolubilité de la même façon qu'il le faisait dans ses premières œuvres, c'est-à-dire par l'usage des sens de l'Écriture. La suite de la lettre montre clairement que si le roi quitte son épouse légitime, il agit de façon impie (*impie agens*) puisqu'il souille l'image de son mariage avec le Christ (*figuram desponsationis ejus ad Christum*) et fait offense à toute l'Église. Le pape peut alors dénoncer le divorce subi par Ingeburge et le remariage du roi. La justification de cette condamnation est donc entièrement fondée sur des arguments théologiques longuement travaillés avant son pontificat. Les thématiques n'ont guère changé depuis ses ouvrages précédents, même si le jeune pape semble plus affirmatif dans l'usage du vocabulaire et dans la légitimation du mariage. Il parle désormais d'un *sacramentum matrimonii*, expression inédite chez lui et qu'il emploie dans son Registre autant que *sacramentum coniugii*, utilisée une seule fois dans le DQSN. Toute l'attitude d'Innocent III dans l'affaire d'Ingeburge est nourrie par cette théologie intellectuellement riche et cohérente, mais inefficace devant les arguments réalistes de l'ambitieux souverain[124]. Malgré ce hiatus, les décrétales du pontife permirent par la suite d'assurer la clarification de la doctrine canonique du mariage, à tel point que le XIIIe siècle n'eut plus qu'à approfondir les règles sociales et conjugales définitivement établies sous Innocent III[125]. Que l'affaire d'Ingeburge ait entraîné un si long conflit avec la Papauté, montre que le mariage était pour Lothaire de Segni une institution sociale et ecclésiale fondamentale.

123 PL 214, col. 3-4 : *Cum ergo ex tunc Adae posteritas sibi invicem jungi consueverit foedere nuptiali, usque adeo in hoc ipsi cooperata est et post lapsum parentis dextera Conditoris, ut juxta illud evangelicum : Quod Deus conjunxit homo non separet, non humanae adinventioni s in Ecclesia.*

124 Nous reprenons ici les analyses de M. MACCARRONE, « La papauté et Philippe Auguste, la décrétale *Novit ille* », in *Nuovi studi su Innocenzo III,* Rome, 1995, p. 111-136.

125 Cf. LE BRAS, « La doctrine du mariage… » [n. 2], col. 2159-2162.